

KATARZYNA HAREMSKA

Wysoka cena sprawiedliwości

I.

Sprawiedliwość należy do dóbr najbardziej pożądanых. Jej realizacja, jak wszystkiego co cenne, wymaga od nas sporych poświęceń. Z czego dokładnie musimy zrezygnować? Jakie ponieść koszty? Często walutą w transakcjach tego rodzaju bywają inne wartości etyczne. Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Sprawiedliwość czy wolność? Zmuszeni wybierać, ważymy idee, szacujemy moralne zyski i straty. Wyteżamy wyobraźnię, aby przedstawiła nam świat bez wartości, której poświęcenie rozważamy. Dylematy moralne towarzyszą wielu naszym wyborom i zawsze, bez względu na to, po której stronie się opowiemy, pozostawiają po sobie gorzki smak nierozwiązanej wątpliwości, zmaconego sumienia.

Sprawiedliwość miewa też inną cenę. Wymaga, abyśmy złożyli ofiarę z wolnego czasu, z przyjemności, bogactwa ... Konflikt sprawiedliwości i dóbr utylitarnych znany jest od początków filozofii. Dostrzegł go już Trazymach. W czasie dyskusji z Sokratesem argumentował:

Trzeba przecież zobaczyć, arcywnaiwny Sokratesie, że człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy. Najpierw w interesach, w spółkach. Gdziekolwiek się taki jeden z drugim zwiąże, to przy rozwiązaniu spółki nie znajdziesz, żeby sprawiedliwy miał z niej więcej niż niesprawiedliwy. A na-

stępnie w stosunku do państwa, kiedy chodzi o podatki, to z jednakich dochodów sprawiedliwy wpłaca więcej, a niesprawiedliwy mniej. [...] A znowu jak jakiś publiczny urząd spełnia jeden i drugi, to dla sprawiedliwego jest kara – jeżeli już nie inna, to ta, że jego własne gospodarstwo schodzi przy tym na psy, bo on nie ma czasu dbać o nie, a z publicznego grosza takiemu nic nie przyjdzie, bo on jest sprawiedliwy, a oprócz tego jeszcze zaczynają go nienawidzić krewni i znajomi, kiedy im nie chce oddawać żadnych przysług wbrew sprawiedliwości¹.

On ma rację – przytaknęli młodzi słuchacze sofisty. Demaskacja dokonana przez Trazymacha otworzyła im oczy. Po raz pierwszy do języka moralności włączone zostały kategorie ekonomiczne. I stało się jasne, że sprawiedliwość pociąga za sobą konieczność kosztów również wymiernych, materialnych. Cnota się nie opłaca, opłaca się występpek. W przeciwnym wypadku niesprawiedliwość byłaby nieracjonalna, niewytłumaczalna w kategoriach logicznych, niepojęta dla otoczenia. Byłaby zadziwiającym wybrykiem przeciwko naturze ludzkiej oraz przeciwko prawom rozumu. A tak przecież nie jest. Pokusa, aby czerpać korzyści z wykroczeń przeciw prawu moralnemu, jest jednym z najpowszechniejszych, najtrwalszych i dominujących uczuć w naszej duszy. W konflikcie z nią nasza wola cnoty często przegrywa. Ale nawet wówczas, gdy tak się dzieje, powinność etyczna jest dla wszystkich jednoznaczna. Konfrontacja ideału, jakim jest sprawiedliwość, z rzeczywistym pożytkiem, jaki obiecuje bezkarny występpek, na gruncie etycznym może mieć tylko jedno rozstrzygnięcie. Tu nie ma sporu równorzędnych wartości i nie ma dylematów moralnych. Nawet przestępcy wiedzą, że postępują źle, i wstydliwie ukrywają swe uczynki.

¹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, 343, D, E.

II.

Skąd zatem wątpliwości, że wszystko zostało już nazwane, ocenione i przesądzone? Skąd zrozumienie i spontaniczny odruch sympatii wobec osób, które niekiedy wybierają inaczej, niż wskazuje jedynie słuszna norma? Dlaczego zdarzają się sytuacje, że słuszniejszy od wyrzeczeń w imię świętości wydaje się wygodny pragmatyzm? Ze swymi pytaniami nie jesteśmy, oczywiście, osamotnieni. W historii ludzkiej myśli co jakiś czas pojawiają się obrońcy postawy utylitarnej, którzy przekonują nas, że rozwój, dostatek, pokój, bezpieczeństwo, skuteczność – kategorie ludzkiego oceniania i działania skazane na podrzędność, zepchnięte do Platońskiej jaskini, zdeformowane oddaleniem od absolutu – zasługują na rehabilitację. Którzy próbują wydobyć racje utylitarne z krainy cieni na powierzchnię i oznajmiają światu, że tu jest ich miejsce.

Znajdujemy się w ramach tradycji filozoficznej zapoczątkowanej przez Tomasza Hobbesa. U tego myśliciela po raz pierwszy konfrontacja boskiego prawa natury i ludzkiego pożytku zakończyła się kapitulacją Boga. Jeśli posłuszeństwo absolutnym normom mogłoby być dla nas niebezpieczne, wolno nam te normy zlekceważyć. Czy mamy się zgodzić, pyta filozof, aby naszym przeznaczeniem było męczeństwo? Nikt nie ma prawa tego od nas wymagać. Moralność powinna pomagać, a nie przeszkadzać, w realizacji ziemskich interesów. Dobro nie może być wrogiem człowieka. Cnota i interes muszą iść w parze. Dopiero pod tym warunkiem, zdaniem Hobbesa, prawo natury zobowiązuje nas do posłuszeństwa. W przeciwnym wypadku ulega zawieszeniu, a jego moc dyscyplinowania sumień i ukierunkowania czynów zostaje uchylona.

Prawa natury obowiązują *in foro interno*, to znaczy: zobowiązują one do pragnienia, by tak było, jak one mówią; natomiast nie zawsze obowiązują *in foro externo*, to znaczy: nie zawsze zobowiązują do tego, by je wprowadzać w czyn. Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrzeczeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i spro-

wadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury².

Które z doczesnych dóbr może okazać się ważniejsze niż sprawiedliwość? Rozważmy jako przykład instytucję państwa. Władza państwowa, i tylko ona, gwarantuje zaspokojenie naszej potrzeby bezpieczeństwa. Państwo jest konieczne, aby ochronić nas przed agresją ze strony bliźnich. Co jednak zrobić, jeśli jest to władza nielegalna, zdobyta podstępem i przemocą? Odpowiedź, którą musimy rozpatrzyć, brzmi: istnienie państwa jest ważniejsze niż jego legalna geneza. Jeśli dociekania etycznych źródeł władzy państwowej mogłyby zagrozić jej dalszemu trwaniu czy zakwestionować kompetencje, może lepiej takich analiz zaniechać? Postawę taką proponuje David Hume. Filozof pisze:

Nie ma reguły, która by bardziej była zgodna z roztropnością i moralnością niż ta, iżby poddawać się ze spokojem władzy, którą znajdujemy umocnioną w tym kraju, gdzie właśnie żyjemy, nie dociekając zbyt ciekawie, jaki był jej początek i jak się ona ustaliła pierwotnie. Niewiele rządów wytrzymałoby takie skrupulatne i surowe badanie. Ileż bo jest królestw w chwili obecnej na świecie i ileż poza tym znajdujemy ich w dziejach, gdzie władcy nie mieliby dla swej władzy żadnego lepszego uzasadnienia niż to, że ją obecnie posiadają³.

Jeszcze dobitniej w tej kwestii wypowiada się Immanuel Kant. Jego zdaniem nie należy wszczynać buntu i stosować przemocy nie tylko w wypadku, gdy początki władzy mają charakter bezprawnej uzurpacji, ale również wówczas, gdy sam sposób rządzenia budzi nasze zastrzeżenia. Nad absolutne dobro i wymogi prawa natury filozof przedkłada pożytek, jaki dla społeczeństwa wynika z zasady suwerenności państwa.

² T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, I, XV, 139.

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, II, III, II, 10, 286.

Wszelkie przeciwstawianie się najwyższej mocy ustawodawczej, wszelkie podjudzanie poddanych do czynnego wyrażania niezadowolenia, wszelkie bunty przechodzące w rebelię, są najcięższym i najbardziej karygodnym przestępstwem przeciw wspólnotocie: albowiem niszczą jej podstawy. I zakaz ten jest bezwarunkowy tak, że również jeśli ta władza [...] narusza układ pierwotny, a tym samym, w mniemaniu poddanych, traci prawo by być ustawodawcą, [...] to poddanemu mimo to nie przysługuje taka możliwość oporu, jak odpowiedź siłą na siłę⁴.

Gdy próbujemy zmienić proponowaną przez wymienionych filozofów hierarchię ważności, skutki mogą okazać się opłakane. Opisuje je Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Na przykładzie rewolucji francuskiej rozważa zagrożenia, które w polityce płyną z przekonania, że służymy wysokim moralnie celom. Wymienia podejrzliwość w odniesieniu do przyjaciół, pogardę dla wrogów, kategorięczność w sądach, bezwzględność w działaniu. Filozof ostrzega: „subiektywna cnota [...], która rządzi jedynie na zasadzie przekonania, prowadzi do najstraszniejszej tyranii”⁵. Inkarnacja ideału kończy się terrorem.

Podobne zjawisko analizuje Max Weber. On również obawia się polityków natchniętych misją zbawienia świata.

W świecie faktów [...] wciąż na nowo stwierdzamy, że wyznawca etyki przekonanych nagle zmienia się w chiliastycznego proroka, że na przykład ci, którzy dopiero co głosili „miłość przeciw przemocy”, w następnej chwili nawołują do przemocy – do przemocy po raz ostatni, mającej doprowadzić do zniszczenia wszelkiej przemocy⁶.

⁴ I. Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, 29-30.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, II, 349.

⁶ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, [w:] i d e m, *Polityka jako zawód i powołanie*, wybór M. Dębski, tłum. P. Egel i M. Wander, Warszawa 1989, 33.

To ludzie nierozumiejący natury rzeczywistości, niedostrzegający, że świat pod względem etycznym jest niezwykle skomplikowany, że z dobrych intencji i szlachetnych haseł mogą wynikać tragiczne dla otoczenia konsekwencje, a słuszny cel posiłkuje się niekiedy wątpliwymi moralnie środkami. Polityk, zdaniem Webera, bardziej niż o wierność własnym przekonaniom powinien troszczyć się o praktyczne następstwa swoich decyzji. Tam, gdzie nasze wybory dotyczą innych ludzi, nie wystarczy szczerzy zapał. Wówczas liczą się przede wszystkim skutki naszych działań. Terenem aktywności politycznej jest świat przepełniony cierpieniem i niesprawiedliwością. Żeby ulżyć ludziom w ich codziennych biedach, trzeba rozumieć prawa ziemskich zależności. Polityka wymaga duchowej dojrzałości, która jest niezbędna, aby udźwignąć ciężar „etycznej irracjonalności świata”⁷.

Skąd się bierze u niektórych polityków ta opisywana przez Hegla i Webera łatwość stygmatyzowania nieprzyjaciół i okrucieństwo w czasie walki z nimi? Odpowiedź znajdziemy u Platona. Platon jest mistrzem podejrzeń, twórcą stylu myślenia politycznego opartego na nieufności i wrogości. Filozof opisuje stan ducha człowieka, który poznał Prawdę i zrozumiał, że całe jego dotychczasowe życie oparte było na fałszu:

Gdyby sobie swoje pierwsze mieszkanie przypomniał i tę mądrość tamtejszą, i tych, z którymi razem wtedy siedział, wspólnymi kajdanami skuty, to czy nie myślisz, że uważałby sobie za szczęście tę odmianę, którą przeszedł, a litowałby się nad tamtymi? [...] Stanowczo by wołał [...] nie wiadomo jaką dołą zność raczej, niż wrócić do poprzednich poglądów i do życia takiego, jak tam⁸.

Gdy jesteśmy absolutnie pewni swych racji i gdy towarzyszy nam poczucie, że służymy wielkiej idei, przygodny człowiek, jego uczucia i interesy przestają się liczyć. Odczuwamy wzdąrgę wobec rozpowszechnionej

⁷ *Ibidem*.

⁸ Platon, *op. cit.*, 516, C,E.

formy życia, codziennych trosk i zabiegów zwyczajnych ludzi. Miłość ideocentryczna, wywyższając absolut, musi w konsekwencji wzgardzić człowiekiem. Im bliżej świata idei, tym dalej od rzeczywistych ludzi. Im większa miłość do idealnego dobra, tym mniejsze zainteresowanie potrzebami konkretnej jednostki.

Opisywany dualizm jest istotą filozofii Platona. Towarzyszy mu określona wizja świata wartości. Isaiah Berlin nazywa ją metafizycznym optymizmem i charakteryzuje jako wiarę, że idee tworzą jednolitą, uporządkowaną hierarchicznie strukturę oraz że wraz z jej poznaniem znikną wszystkie nasze dylematy. Jeśli mamy wątpliwości i nie wiemy, jak postąpić, to znaczy, że tkwimy jeszcze w świecie fałszywych mniemań. Wahańie, zgoda na kompromisy, czy to w życiu prywatnym, czy publicznym, są oznaką błędnej koncepcji aksjologicznej. Prawda bowiem w tej tradycji myśli jest jednoznaczna, kategoryczna, bezkompromisowa i domaga się od nas bezwzględnej lojalności. Świat wartości absolutnych dyktuje kształt ostatecznego rozwiązania wszystkich problemów ludzkości. Na gruncie takich przekonań widać, że nie ma ceny, której nie byłoby warto zapłacić, aby osiągnąć upragniony stan wiecznego pokoju, wyciszenia konfliktogennych uczuć i harmonii sprzecznych interesów. Rozumowanie powyższe może budzić niepokój. Berlin ostrzega: dążenie do doskonałości to „znakomity przepis na rozlew krwi”⁹. Zamiast wzniesłego programu zbawienia świata autor proponuje skromniejszy. Píše:

Rozwiązania utylitarne bywają niekiedy złe, lecz [...] częściej okazują się dobroczynne. Warto przyjąć za generalną zasadę, że najlepsza rzecz, jaką można uczynić, to starać się zachować chwiejną równowagę chroniącą przed sytuacjami bez wyjścia, przed wyborami nie do udźwignięcia – oto pierwszy warunek godziwego społeczeństwa¹⁰.

⁹ I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, [w:] idem, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wyd. J. Jedlicki, tłum. M. Tański, Warszawa 1991, 43.

¹⁰ *Ibidem*, 42.

Powróćmy do Hobbesa. Jego poglądy budziły zrozumiały protest. Koncepcję antropologiczną filozofa uznano dość powszechnie za fałszywy portret natury ludzkiej. Przypomnijmy odpowiedź, której autor udzielił obrażonemu czytelnikowi.

Niechaj więc zważy sam, że się uzbraja, gdy udaje się w podróż, i że stara się znaleźć w dobrym towarzystwie; że zamyka szczelnie swe drzwi, gdy idzie spać; że nawet pozostając w domu, zamyka swe skrzynie [...] Niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie. Czy nie oskarża on tu całego rodzaju ludzkiego w równej mierze swoim postępowaniem, jak ja to czynię mymi słowami?"

Postąpmy podobnie jak Hobbes. Jeśli zatem kogoś oburza propozycja, aby interes konkretnej wspólnoty wynieść nad abstrakcyjne prawo natury, niech przyjrzy się własnej postawie. Być może jego codzienne postęпки oddają hołd wartościom utylitarnym bardziej niż był w stanie słowami uczynić to którykolwiek z wymienionych w tekście filozofów. Niech się więc zastanowi, ile razy skarcił dziecko za to, że niechcący, w ferworze zabawy, dokonało jakichś zniszczeń i naraziło go na straty? Kara wymierzona w takiej sytuacji uczy wychowanka przydatnej w życiu rozważi. Jest skuteczna. Powszechnie się na nią godzimy właśnie z powodu jej funkcjonalności. Podobny charakter ma zresztą cały proces pedagogiczny. Wychowawca nastawia się na realizację określonych celów, przyjmuje postawę prospektywną, wybiega myślami do przodu. Jego zamierzeniem jest przyszłe powodzenie podopiecznego, utrwalenie w nim takich nawyków, których następstwem będzie harmonijne włączenie się w życie społeczne. Ten dość typowy, wywodzący się z koncepcji Arystotelesa, model pedagogiki nie ma jednak, zauważmy, żadnego odniesienia do idei sprawiedliwości. Sprawiedliwość rozumiemy przecież jako zgodność nagrody z zasługami, adekwatność od-

" T. Hobbes, *op. cit.*, I, XIII, 110-111.

płaty i czynu. Sprawiedliwy osąd, zgodnie z definicją, posiada zatem charakter retrospektywny, sięga spojrzeniem wstecz, do uczynków, które już się dokonały. Ponadto uwzględnia towarzyszące czynom intencje. Skutki naszej aktywności, jako wynikające w znacznej mierze z oddziaływań otoczenia, nie powinny mieć w tej perspektywie większego znaczenia.

Rozważmy kolejny przykład. Jedna osoba odniosła sukces; inna poniosła klęskę. Otoczenie swój spontaniczny odruch podziwu kieruje ku zwycięzcy. Na przegranego spada niełaska. Z reguły nie wnikamy w przyczyny ich odmiennych losów. Nie pytamy o rzeczywiste zasługi. O rolę szczęśliwego zbiegu okoliczności i zwykłego pecha. O uczciwość użytych środków. Podobnie zachowujemy się, gdy oceniamy osoby piastujące kierownicze stanowiska – rządzących polityków, przywódców partyjnych, dyrektorów instytucji. Gdy zawini podległy im pracownik, żądamy, aby również oni odpowiedzieli za zaistniałą sytuację. Bez skrupułów domagamy się wyciągnięcia wobec nich surowych konsekwencji, choć przecież wiemy, że nie mają udziału w winie podwładnego.

W tych i w wielu innych sytuacjach to my jesteśmy władcą, który dokonuje podziału dóbr pomiędzy spragnionych rywali. Owe dobra, którymi możemy obdarzać, to uwaga, czas, pamięć, miłość, zachwyt. Mamy też w swoich rękach potężny aparat represji. Nakładamy na innych karę naszego znudzenia, pośpiechu, obojętności, zapomnienia, lekceważenia. Mimo że od otoczenia domagamy się zapłaty zgodnej z poniesionym przez nas trudem i poczynionymi staraniami, gdy sami występujemy w roli sędziego, często kierujemy się innymi zasadami. Nasze rzeczywiste wybory i oceny przeczą słowom. Jako dysponenci pożądanых przez innych nagród stajemy się wybredni i bezwzględni. Bliżej nam do tyrana, dla którego prawem jest kaprys jego woli, niż bezstronnego arbitra wnikającego w racje każdej ze stron i starannie ważącego decyzje.

Zachowania opisane powyżej występują powszechnie. Zauważmy, że mimo swej niesprawiedliwości, nie burzą ładu świata. Można nawet odnieść wrażenie, że dzieje się wręcz przeciwnie: podtrzymują jego żywotność, napełniają nową energią, podnoszą na wyższy pod pewnym względem poziom. Wychowanek skarcony za szkody, których nie chciał

wywołać, w efekcie ciężko pracuje nad sobą i dokłada wszelkich starań, aby w przyszłości uniknąć niekorzystnych konsekwencji. Ryzyko utraty władzy składania rządzących do wielkiej staranności w doborze współpracowników. Twórca, widząc zmienne koleje artystycznego losu, zostaje zmobilizowany do nadludzkiego wysiłku, aby utrzymać swą pozycję. Podziw, jakim masy otaczają bogatych, rodzi naszą pracowitość i przedsiębiorczość. We wszystkich tych sytuacjach bezwzględna reakcja publiczności wymusza na ocenianych osobach podjęcie takiego wysiłku, na jaki nigdy by się nie zdobyły same z siebie. Istnieje zatem głębsza, z reguły nieuświadamiana, racja panujących wokół reguł. Tą racją jest pożytek. Spontaniczny odzew jednostek służy korzyści ogółu. Nasze czyny nas zdradzają. Czy nam się to podoba, czy nie – jesteśmy wówczas utylitarystami.

III.

Nie mamy żadnych empirycznych podstaw, aby sądzić, że świat powstał z intencją ucieleśnienia ideału sprawiedliwości. Jeśli w wymiarze doczesnym przyświeca mu jakiś zamysł, to raczej nie jest nim idea nagrody adekwatnej do zasługi. Rozglądając się wokół i pytając o racje zastanego rozkładu dóbr naturalnych, nie dostrzeżemy, aby prym wiodła tu reguła sprawiedliwej zapłaty. Dlaczego rodzą się geniusze i głupcy, piękni i brzydacy, zdrowi i ułomni? Dlaczego cierpią niewinni, a szczęście tak często dopisuje ludziom nikczemnym? To najdawniejsze pytania ludzkości, stare jak filozofia. Jeśli wierzymy w istnienie Istoty, od której zależy bieg świata, to musimy przyznać, że w akcie stwórczym kierowała się ona względem na inne cele niż ziemska sprawiedliwość.

Choć trudno nam świadomie zaakceptować powyższy wniosek, czynimy to mimochodem. Czym innym bowiem, jak nie detronizacją sprawiedliwości, jest powszechna akceptacja teodycei? Obrona dobroci Boga polega przecież często na tym właśnie, że wskazujemy jakieś wyższe dobro – na przykład kosmiczną harmonię, mnogość stworzeń – dla którego zaistnienia sprawiedliwość musiała zostać poświęcona. Własną interpre-

tację tego argumentu daje Mikołaj Bierdiajew. Filozof pisze o ukrytym sensie niezasłużonych przywilejów:

Arystokratyzm zawiera w sobie Boską niesprawiedliwość, Boski kaprys i samowolę, bez których nie jest możliwe życie kosmosu i piękno wszechświata. [...] Żądanie egalitarnej sprawiedliwości i tego, by wynagradzać każdego według nakładu jego pracy, jest zamachem na rozkwit życia, na Boski nadmiar. Na głębszym poziomie jest to zamach na tajemnicę łaski Bożej, żądanie racjonalizacji owej tajemnicy. Tymczasem w niesprawiedliwym Boskim nadmiarze może kryć się wyższy sens życia świata, jego kwiat¹².

Świat czerpie energię życiową z ludzkiej małości, nierówności uposażeń, przypadkowości losu. Zło i niesprawiedliwość stają się glebą, z której wyrasta znana nam rzeczywistość. Takie są prawa doczesnych przemian i zależności. Surowe warunki, które zastajemy na ziemi, oraz wrodzone skłonności ulomnej natury ludzkiej określają nasze wybory i zwykle nie pozostawiają wyboru. Możemy najwyżej powtórzyć za Hume: jeśli komuś nie podoba się postawa pragmatyczna, niech zmieni świat. Niech powiększy życzliwość ludzi oraz szczodroblliwość natury. Wówczas na miejsce wartości użytecznych wprowadzimy „cnoty bardziej szlachetne i błogosławieństwa bardziej wartościowe”¹³. Póki jednak Hume’owska diagnoza rzeczywistości zachowuje swą aktualność, w konflikcie wartości: życie ludzkie przeciw dobru abstrakcyjnemu filozof wybiera życie, a spośród dwóch strategii: pożytek wspólnoty czy wierność ideałom opowiada się za pożytkiem.

Ludzie naśladują okrucieństwo natury oraz godzą się na aksjologiczne ustępstwa. I chociaż w tych targach idea sprawiedliwości tak często przegrywa, nie oznacza to, że przestaje być bardzo ważna. Nie można jej poświęcać bez obiektywnie ważnego powodu. Żaden z autorów przywo-

¹² M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2006, VI, 98-99.

¹³ D. Hume, *op. cit.*, II, III, II, 2, 220.

łanych w tekście nie zgodziłby się na dowolną instrumentalizację tej kategorii. Żaden nie traktuje jej jako wartości subiektywnej, z którą możemy postępować wedle własnego uznania. To nie są uczniowie sofistów, którzy proklamują śmierć Boga i w obliczu pustki głoszą prawo silniejszego. Nasi bohaterowie, przeciwnie, są przekonani, że istnieje obiektywne prawo moralne. Może ono pochodzić od Stwórcy (Hobbes, Bierdiajew), być stanowione przez rozum praktyczny (Kant, Berlin) czy wymuszone w toku ewolucji (Hume, Hegel). Wierzą, że ponad egoistyczną wolą jednostek wznosi się gmach uniwersalnie zaadresowanych i bezwzględnie obowiązujących nakazów. Ową budowlę od klasycznych konstrukcji prawno-naturalnych wyróżniają jedynie odmienne priorytety i argumentacja: nadrzędne miejsce zajmują w nim zasady użyteczne, zaś pierwszeństwo wśród różnorodnych racji przypada pragmatyzmowi.

KATARZYNA HAREMSKA (ur. 1961), filozof, ekonomistka, historyk idei, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.